



牟宗三先生區分儒道思想之研究（Ⅱ-Ⅱ）

專題研究計畫成果報告

計畫編號：NSC 90-2411-H-032-011

執行期限：90 年 8 月 1 日至 91 年 7 月 31 日

主持人：高柏園 淡江大學中國文學學系

計畫參與人員：李懿純、許春慧

一、中文摘要

牟宗三先生是當代新儒學第二代的最後大師，也是當代新儒學理論基礎的奠定者。其理論建構之貢獻，相較於唐君毅及徐復觀兩先生而言，可說是更具系統性與決定性。無論我們是否肯定中國哲學，也無論我們是否接受新儒家，只要我們想要持平地理解中國哲學與當代新儒家，便不可能不觸及牟先生所建構的龐大系統。本計畫的主要目的，在展示牟先生對儒道思想之區分，此區分所依據的歷史理由及理論基礎，包含形上學性格之區分、工夫修養之區分、對周文疲弊回應態度之差異等。同時，我們也必須釐清牟先生在區分儒道思想時所援引的觀念，例如實有型態的形上學、境界型態的形上學、縱貫縱構、縱貫橫構、實體、主體性等觀念。此外，牟先生在《政道與治道》一書中，亦分別以德化的治道與道化的治道區分儒道二家，亦值得注意！

關鍵詞：周文疲弊、實有型態、境界型態、縱貫縱構、縱貫橫構、創生原理、實現原理、逆覺體證、德化的治道、道化的治道

二、本文

本計畫主要目標在展示牟宗三先生對儒道思想之區分，分二年完成，目前已進入撰寫結果報告之階段，在內容上大分為三，此即儒道形上學之分別、儒道心性修養論之分別，以及儒道政治論之區別。簡言之，牟先生在區分儒道形上思想之時，分別採取了以下幾組範疇：縱貫綜講、縱貫橫講、客觀實有型態、主觀境界型態。

儒道兩家均對世界之存在萬物加以說明，說明其何以是有而不是無，此即為縱貫義。然而，儒家之天道、仁道具有積極的創造性，此即綜講義，就此而言，基督教的上帝創造世界亦是一綜講義也。至於道家則採一消極義，以無、無為而展開「不生之生」的形上學，此即橫講義。儒家就創造性本身說天、道，此天、道乃是一積極之創造性，由此而說明其實有性。道家由聖人之無為說無，由「無為而無不為」說玄，此中道之意義乃繫屬在聖人的境界上，道是聖人境界的客觀化，此即為「境界型態的形上學」。究竟言之，無論是儒家或是道家，其皆為一實踐意義的形上學，易言之，道的意義並非由觀念知識之思辨而建立，而是經由實踐生命之體證而逐一主觀。就此而言，凡是實踐型態的形上學，既是以主體之修養做為體現道之基礎，因而都應該是境界型態的，所謂「見聖人即見天地」也。果如此，則儒道形上學之區分仍應以創造性、積極義、道德性之有無為根據，凡對創造性、積極義及道德、採取正面肯定者，即是儒家；反之，則為道家。

一如前論，儒道皆為實踐的形上學，而實踐的主體是仁，實踐境界的完美呈現者便是聖人。如果實踐的形上學乃是由生命實踐加以呈現，則此生命實踐者必非泛泛之生命，蓋此種生命只是呈現較不完美的境界，道應由最高境界之意義加以掌握，也就是由聖人加以掌握，此即牽涉到儒道之聖人觀的問題。聖人若是真實不虛之存在，則聖人如何可能便成為一必要的提問。易言之，聖人所以可能的先天根據——心性，以及後天根據——修養，便成為必要的問題。就心性而言，儒者以良心、良知為主軸，此是以德性內容為第一義，此即德性心之體系。至於道家，則以虛靜

心、真君、道心為主，《老子·十六章》有「致虛極，守靜篤」之說，以虛靜做為心的主要內容，此即構成虛靜心的架構。仁、義、禮皆為生命正面之價值所在，亦為德性心之內容所在，是以德性心首要以存養、擴充此正面之內容為主，由是其修養論亦呈現一正面之存養、擴充，以至於成己成物之境。相對於道家，其面對周文仁、義、禮之疲弊，乃是採取一治療、去病之態度，是以消極地去執、去病為主軸，是以虛、無、忘，皆為主要觀念，表現出以無為、去執為第一義之主張。就此二者之修養所相對之境界而言，便有不同之聖人觀，以及由聖人生命顯現之圓教觀。

嚴格言之，圓教觀在儒道二家皆較易於說明，然由圓教而發展之圓善則甚不易理解。依牟先生，圓教通過佛教天台宗與華嚴宗之對比，而以積極而必然地保存一切法的天台為究竟。事實上，這樣的說法早在「郭象注莊」中已然出現。無論是跡本論、跡冥圖、或是堯與許由之高下判別，其皆預設了以對一切法的積極性做為偏圓之標準。以堯與許由為例，許由近似華嚴，單顯抽象之最高境界，而與一切法形成非必然之關係，此所謂「偏溺」。堯則兼及跡本，是以近於天台積極保住一切存在的意義，此所謂「圓照」。當然，我們更可以上推至老子的「和光同塵」之說，做為跡本論之真正起源。圓教對於以積極性為主軸的儒家而言，無疑是十分順暢的發展，無論是成己成物、親親仁民愛物、仁心無限等，是以一切萬物皆在仁心之潤澤之中，而圓教之保住一切法即為必然之論點。胡五峰有云：「天理人欲，同體而異用，同形而異情」之說，亦正是保住一般所謂之人欲，以至保住一切法也。

圓教不僅要能保住一切法，同時既為一圓滿之教，自不得不對人之德性與福報之間的問題，提出合理的說明，此即由圓教而圓善。早在孔子通過子路而重申「知其不可而為之」之精神方向之時，福德間的不一致即已隱含其中。理想之為理想不在其現實之能否實現，理想主義，能否實現生命，能實現理想而致現實生命有較幸福之回報，此更是命。是以顏回、司馬牛之不幸，皆顯示德與福間之不必一致性。

問題是，就現實而言，福德間的不必一致是命，而要求福與德之一致則為吾人終身之理想所在，此間之張力即構成圓善論之主要問題。依牟先生，道家以「知其不可奈何而安之若命」回應之，此中不顯圓善之張力，因為道家原本不以德性為核心也。因此，道家仍可引申其境界型態義，由是消解福德不一致之問題。然在儒家則此問題較複雜。儒者雖亦可如道家，以聖人之所遇雖不必是福，然聖人之修養是以轉化為福，此義固是一義，然而儒者積極入世之精神，努力創造之可望，分明是不以前者之說明為已足，因此，筆者在此仍覺有必要再對儒者之圓善論加以研究也。

（參見附件一）至於政治論，則儒家是德化的治道，道家是道化的治道，此義在《政道與治道》一書中論之甚詳，在此暫不贅論。茲說明如下。

牟先生在《政道與治道》一書之第二章〈論中國的治道〉中，分別討論了儒家德化的治道、道家道化的治道以及法家物化的治道。依牟先生，「儒家言治道，所以主德化，是由於孔子繼承夏商周三代所累積而成之禮樂而然。……儒家的「德」是以親親，尊尊，倫常，性情，道德的心性（仁義禮智）來規定。它既不是道家的德，也不是西方所講的抽象的義務。所以禮樂之教即是性情之教，德化即是性情人格之完成。」（頁27~28）德化不是就道家之自然上說，也不由西方權力義務之政治理論上說，而是就道德文化上說。德化乃是針對個人生命及其文化之整體完成上用心，是希望政治由德性及文化之安頓與完成上著手，此亦即「內聖外王」之表現。此中，道德文化之人格性情乃是首出的觀念，至於「無為」亦可包含，但並非如道家將之視為第一義也。既是以道德文化之安頓、完成為核心，而人的道德文化又必然在一現實存在中展開，是以「正德、利用、厚生」也正說明正德無他，即在人間世的利用、厚生中表現。此即顯出儒家的入世情懷，有別道家之逍遙無為也。當然，一如儒道之形上學與倫理學之差別，其根源乃在對周文疲弊所持立場之差別，今儒道之政治論亦是導源於對周文看法之差異。

儒家正視周文之正面價值，是以積極

就此正面義予以充分之展開，此除了說明儒家的德性義外，亦同時說明了儒者的入世精神。另一方面，道家則敏銳地察覺到周文疲弊所呈現的扭曲與壓迫，使人的生命遭到空前的災難。由是其政治論亦不就政治內容之開展上說，而另就如何消除政治之扭曲來加以著力。依道家，政治之罪惡未必來自君主之暴戾，反之，有時是來自君主的過分關心。由於人皆為一有限之存在，亦有其個別之興趣與關懷，因此，當君主為政之時，亦不免受此有限性之限制而有種種不同之施政措施。如果君主自覺自身之有限，則當可消除對此有限之執著與誇張，否則整個政治必然只循一偏見發展，進而造成空前的扭曲。道家以為，人之有限性以及因此有限性而帶來之種種內容乃是生而有之者，因而重點不必放在此，而可放在如何消極對此有限之執著與誇張上。是以無為乃是重要的方法，由無為乃能去執除妄，進而能安立一切政治內容，此所謂「無為而無不為」也。此無為再加以抽象化，即為「無」，即為道，此即道家「道化的治道」的主要精神。此精神雖不積極建立種種人間理想，但亦不必排斥人間之一切理想，是以道家雖可出世然非必出世不可者也，此亦即郭象注莊以堯為圓照，以許由為偏溺，此中並非個人意見，而是理當如此也。茲引牟先生之文以結束本文：「道家之言『道』，其歷史文化的背景亦是在周文之罷弊，而且開始亦含有憤世嫉俗的意味。……道家所言的『道』即是由衝破外在的形式與人為的對待這兩點而顯示。在這轉關上，道家具有浪漫的否定精神。……故道家的『無為』，從其遮撥方面說，儒家是贊同的；而正面本德性天理之『為』，則不可遮撥。……故道化的治道之極致便是『各然其然，各可其可，一體平鋪，歸于現成』，也就是莊子所說的『無物不然，無物不可』。這也是天地氣象，天國境界。但只取天地的『自然』一義。……道化的治道在中國歷史上只是取其義而用之，因為它本身不能自足獨立。這點，它與德化的治道不同。」

(頁32~36)

附件一：

〈論牟宗三先生對老子形上思想之定位〉